



# A ética da emancipação intelectual

Paula Cristina Pereira\* e Graça Silva

Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564, Porto, Portugal. \*Autor para correspondência. E-mail: paulacristinap@sapo.pt

**RESUMO.** Tendo por referência textos de J. Rancière e alguns conceitos matriciais, tais como *emancipação* e *igualdade*, propomo-nos explorar as condições e possibilidades de uma *ética da emancipação intelectual* entendida como uma *atitude limiar* encarnada numa *razão sensível*, que inaugura um novo regime de racionalidade, que poderíamos designar como *regime dos possíveis*. Ao partir do axioma de *l'égalité des intelligences* (Rancière) como princípio fundador do *movimento de emancipação*, entendido enquanto *processo intermitente* e *rizomático* (Deleuze), gerador de curto-circuitos e linhas de fuga que fraturam a ordem estabelecida dos discursos e das práticas, é nosso propósito sublinhar a *ética da emancipação intelectual* como condição necessária, ainda que não suficiente, à configuração de uma nova *comunidade política* assente no *reconhecimento recíproco*.

**Palavras-chave:** igualdade, emancipação, reconhecimento recíproco, democracia.

## The ethics of intellectual emancipation

**ABSTRACT.** Based on texts by J. Rancière and matrix concepts such as *empowerment* and *equality*, the conditions of the possibility of an *ethics of intellectual emancipation* are explored and understood as a *threshold attitude* embodied in a *sensitive reason* which inaugurates a new rationality regime designated as a *system of the possibles*. Starting from the axiom *l'égalité des intelligences* (Rancière) as the founding principle of the *emancipation movement*, understood as an *intermittent and rhizome process* (Deleuze), short-circuit generator and escape routes that disrupt the established order of speeches and practices, current paper emphasizes the *ethics of intellectual emancipation* as a necessary condition, albeit insufficient, to setting up a *new political community* based on *mutual recognition*.

**Keywords:** equality, emancipation, mutual recognition, democracy.

## La ética de la emancipación intelectual

**RESUMEN.** Teniendo por referencia los textos de J. Rancière y algunos conceptos matriciales, tales como *emancipación* e *igualdad*, nos proponemos a explorar las condiciones y posibilidades de una *ética de la emancipación intelectual* entendida como una *actitud umbral* encarnada en una *razón sensible*, que inaugura un nuevo régimen de racionalidad, que podríamos designar como *régimen de los posibles*. Partiendo del axioma de *l'égalité des intelligences* (Rancière) como principio fundador del *movimiento de emancipación*, entendido como *proceso intermitente* y *rizomático* (Deleuze), generador de cortocircuitos y líneas de fuga que rompen el orden establecido de los discursos y de las prácticas, es nuestro propósito señalar la *ética de la emancipación intelectual* como condición necesaria, aunque no suficiente, a la configuración de una nueva *comunidad política* asentada en el *reconocimiento recíproco*.

**Palabras clave:** igualdad, emancipación, reconocimiento recíproco, democracia.

## Introdução

### O paradigma da contingência ou o regime dos possíveis

Deleuze (1992) atribui à filosofia a tarefa de criar conceitos, por oposição à arte, cuja tarefa é a produção de 'perceptos' e 'afetos', e à ciência, à qual cabe a produção de 'projetos' ou conhecimento. No entanto, ao contrário da filosofia da representação, os conceitos da filosofia não têm a pretensão de trazer à luz ou libertar das sombras as essências, nem revelar o uno

que subjaz à diversidade e à contingência, mas 'provocar' o pensamento, fazer acontecimento, criar novas possibilidades de 'pensar' o já pensado. Nesse enquadramento, Rancière é um caso exemplar, na medida em que criou e desenvolveu uma série de conceitos por meio dos quais procura pensar o que outros deixaram em aberto.

O conceito de 'emancipação' é um dos conceitos centrais da arquitetura conceitual rancieriana que assume um caráter paradigmático a este nível, uma vez

que, partindo das construções teóricas formuladas por Kant (2008) e reformuladas por seus seguidores<sup>1</sup>, apresenta uma nova configuração. Kant (2008) rejeitou a ideia de emancipação como ‘saída da menoridade’ viabilizada pelo esclarecimento (*Aufklärung*), considerando que a emancipação não é um objetivo, mas um processo contingente que recusa a dicotomia entre ignorância e saber<sup>2</sup>; do marxismo, em geral, recusa a tese segundo a qual o ‘conhecimento’ dos processos de objetivação e de subjetivação é a condição da emancipação dos indivíduos, rejeitando, ao mesmo tempo, a posição privilegiada do sábio cuja função é descrever a realidade e definir as condições da sua transformação. Contra a tese da ‘reprodução’ equacionada por Bourdieu (1978), Rancière (2010a) propõe a tese da ‘emancipação’ que radica no princípio da *l'égalité des intelligences* que pressupõe a ‘ignorância’ de um certo tipo de necessidade que determina o lugar de cada um, constituindo-se como um processo que fratura a ordem estabelecida, que separa e hierarquiza o mundo entre os que sabem e os que ignoram, entre atores e espectadores, entre os que pensam e os que agem, tal como Platão a concebeu na *República*.

A emancipação inaugura a rutura de uma adequação entre um certo tipo de ocupação e um certo tipo de equipamento intelectual e sensível. Sendo a manifestação do poder de qualquer um que se enraíza no corpo e nas suas capacidades de criar outras possibilidades de pensar, ver e fazer que reconfiguram o campo de percepção dos indivíduos, ela implica a diluição de fronteiras entre territórios e competências.

Quando procuramos o que está escondido sob as aparências, instauramos uma posição de mestria. Eu tento conceber uma topografia que não implique esta posição de mestria. [...] Procuo sempre pensar não em termos de superfície e de subsolo, mas em termos de distribuições horizontais, de combinações entre sistemas de possíveis (RANCIÈRE, 2010b, p. 57).

<sup>1</sup>Rancière surge no panorama filosófico francês, nas décadas de 70/80, com uma posição de rutura com o marxismo de Althusser (de quem começou por ser colaborador) e com a tese da reprodução de Bourdieu (1978).

<sup>2</sup>O conceito rancieriano de emancipação diverge da noção de emancipação que Kant (2008) apresenta na resposta à questão “O que é o Iluminismo”? Como sublinha Rancière, “Eu coloco a questão da emancipação em termos mais radicais. Kant diz que a emancipação é a saída de um estado de menoridade. A questão que se coloca é a de saber como se sai desse estado. O modelo do Iluminismo é o de uma elite esclarecida que retira o povo, progressiva e lentamente, de uma situação de menoridade, da mesma forma que o mestre encaminha o aluno na via do saber. Trata-se do modelo pedagógico já tantas vezes posto em causa. Pensemos em Joseph Jacotot sobre o qual escrevi ‘Le Maître Ignorant’. O problema não é o da instrução e emancipação do povo, mas o de os indivíduos se emanciparem a si mesmos. Enquanto se pensar a emancipação em termos pedagógicos, como uma tarefa dos educadores que vão guiar os ignorantes, as crianças e o povo na via do progresso, está-se a reproduzir o modelo do mestre. A emancipação dá-se quando alguém se declara capaz daquilo de que foi declarado incapaz” (RANCIÈRE apud GUERREIRO, 2010, p. 38).

Nesta perspectiva, o pensamento emerge como o solo da contingência, um espaço aberto a constantes reconfigurações polémicas inaugurando, em oposição ao regime necessário, o *regime dos possíveis* — um regime do aberto, da criação de novas formas de pensar, de dizer e de fazer, que, dividindo, se multiplicam, não segundo uma ordem progressiva, mas num processo contingente e imprevisível. Daí o caráter rizomático da emancipação<sup>3</sup>, na medida em que se apresenta como um movimento intermitente, que, não tendo um território definido, percorre todo o solo emergindo nos interstícios, crescendo nos espaços vazios, abandonados ou de abandono e, como erva daninha, polémica e intempestiva, afirma a sua presença, introduzindo um ‘próprio-impróprio’ que perturba ou deslinda a ‘harmonia dos jardins’.

### Da era da crítica à era da emancipação

O pensamento crítico, inaugurado pela modernidade, que radica numa lógica bivalente, estabelecendo a dicotomia entre o saber e o não saber<sup>4</sup>, não só reproduz, em grande medida, o dualismo platónico como também renova a crença de que há os capazes, ou seja, aqueles a quem incumbe a tarefa de desocultar a realidade — que se esconde por detrás das imagens e dos discursos — aos incapazes. Mas não existe realidade escondida a desocultar; em vez disso, existem várias maneiras de construí-la com um conjunto de condições, incluindo uma distribuição polémica das capacidades; não existe forma privilegiada tanto quanto não existe ponto de partida privilegiado, pelo que a inteligência, não sendo unívoca ou monocromática, é a manifestação da infinita

<sup>3</sup>O que nos remete para o conceito de rizoma, proposto por Deleuze e Guattari, que, distintamente das árvores e suas raízes, conecta-se de um ponto qualquer a um outro ponto qualquer, pondo em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. Não deriva de forma alguma do Uno, nem ao Uno se acrescenta de forma alguma (n+1). Não se constitui de unidades, mas sim de dimensões. O rizoma é feito de linhas: tanto linhas de continuidade quanto linhas-de-fuga. “Não se deve confundir tais linhas ou lineamentos com linhagens de tipo arborescente, que são somente ligações localizáveis entre pontos e posições. [...] O rizoma refere-se a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com as suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 32-33).

<sup>4</sup>A ciência moderna e a filosofia da representação (de Descartes a Kant) admitem a multiplicidade, o movimento e a contingência, mas procuram a unidade que lhes subjaz. Kant institui o sujeito como instância de determinação, teórica e prática, e procura incansavelmente justificar a harmonia das faculdades (razão entendimento e imaginação) através da alma, instância-raiz que as anima e harmoniza. Aparentemente revolucionária e inovadora, a modernidade admite a multiplicidade, mas persiste na busca da unidade que lhe subjaz (os conceitos, as leis, os princípios e as essências transcendentes), que se reflete nas múltiplas formas de organização (políticas, sociais, religiosas ou outras) que se caracterizam por relações dicotômicas e hierárquicas rígidas em que cada elemento da relação determina o outro e é determinado por ele. Essa organização dicotômica divide o mundo em ramos binários, reduzindo o campo das possibilidades a uma oposição irreduzível entre A e B, sendo que A é não B e B é não A (o que Deleuze simboliza por 0/1). Uma topologia bivalente que remonta ao dualismo instituído nas origens da filosofia grega, nomeadamente com Platão, cuja cosmologia divide o mundo em ideias e corpos, tendo contaminado hegemonicamente o devir do pensamento ocidental (exaurindo, silenciando ou mantendo na sombra outras cosmovisões divergentes, de que o pensamento medieval constitui, em nosso entender, um bom exemplo), passando pela modernidade até a atualidade.

plasticidade das suas capacidades ou competências: sentir, pensar, imaginar, fazer, falar e comunicar.

É neste enquadramento que emerge, na arquitetura teórica de Rancière (2010b), a ‘partilha do sensível’<sup>5</sup>. Esse conceito-chave (que nos remete para o *sensus communis* kantiano) constitui o solo em que se enraízam quer o ‘consenso’, isto é, o acordo plácido acerca da configuração hierárquica do mundo que tende a ser preservada (pelo regime de ‘polícia’ do Estado e pela via da transmissão das instituições educativas), quer o ‘dissenso’ que, pelo contrário, constitui-se pela via da emancipação como um processo de ‘subjativação política’ que se atualiza de forma intermitente e rizomática num plano topográfico horizontal que quebra, desloca, transpõe e transgride fronteiras e territórios, numa palavra, reconfigura, num ‘regime dos possíveis’, o comum partilhado. Esse processo de ‘subjativação política’ nada tem a ver com os processos de ‘subjativação’ decorrentes da biopolítica, teorizados por Foucault, uma vez que o primeiro é a manifestação do movimento de ‘emancipação’ e os segundos a manifestação de uma ‘sujeição’ ou submissão aos ‘dispositivos que exercem o poder sobre a vida’<sup>6</sup>.

A ‘partilha do sensível’ implica, então, uma divisão não dicotómica, nem hierárquica, mas rizomática dos pontos de vista ou das perspetivas sobre o mundo, uma visão ou conceção ‘a-centrada’ que exprime a multiplicidade ou a pluralidade de formas de ver, pensar, dizer e fazer dos indivíduos. Baseia-se, pois, numa razão sensível, enquanto manifestação de uma vontade e de uma inteligência que, não tendo a pretensão de conhecer mas pensar, dilui as fronteiras entre reações afetivas e reações racionais, instaurando o litígio, não entre razão e afetos, mas entre diferentes racionalidades; sendo pura atualidade – isto é, presença – é, simultaneamente, ética, estética e política, sendo a manifestação de um poder mediante o qual se inscrevem outros modos possíveis de organização do sensível, do pensável e do dizível. A emancipação distingue-se, assim, do pensamento crítico, pois enquanto o pensamento crítico tem como móbil a substituição do modelo visado pela crítica por um outro modelo, obedecendo à mesma lógica do

‘consenso’, uma lógica bivalente ou de alternância, a emancipação, pelo contrário, é alimentada por uma lógica do ‘dissenso’, da rutura, do desvio ou da alternativa, avessa a monolitismos ou hegemonias e a hierarquias.

Ainda que o conceito de emancipação tenha significado, na sua origem, a saída de uma situação de minoria, um estado de libertação social e, ainda, o fim teleológico de um projeto político alimentado pela ideia de progresso (KANT, 2008), em Rancière (2010a e c) tem outro enraizamento: a emancipação é a verificação do ‘axioma da igualdade das inteligências’<sup>7</sup>. Como esta verificação é necessariamente intermitente e precária, a lógica da emancipação é uma heterologia, isto é, ‘a introdução de um «próprio-impróprio» que contesta a ordem policial. A ‘partilha do sensível’ postula a articulação entre o que pode ser percebido, dito e pensado (formas *a priori* no sentido kantiano), as novas formas de racionalidade que emergem do livre jogo da sensibilidade, da imaginação e do entendimento e instauram o regime dos possíveis.

### A retórica da crise e a sua gestão policial

Vivemos num tempo de crise. Eis uma evidência profundamente perturbadora e inquietante, sobretudo para aqueles que são confrontados com o desmoronar de um mundo que lhes era familiar, sendo forçados a abandonar o seu *modus vivendi* que tinham como dado adquirido e inabalável. Mas, verdadeiramente, o que queremos dizer quando afirmamos que vivemos num tempo de crise?

Parece-nos que o que está em causa no momento presente não é o mundo que, como diz o poeta, é feito de mudança, mas a *atitude* com que os homens estão no mundo. A crise não é, pois, o nosso problema, uma vez que ela é a transparência da finitude, mas a relação que os homens tecem com as suas circunstâncias que são inelutavelmente de crise; do que se segue que o problema com que nos defrontamos no presente (do mundo e desta investigação) é, inequivocamente, um problema de natureza ética, mas também política e estética.

Tomando como referência o atual contexto de crise económica e financeira que a Europa e o mundo atravessam, constatamos que os governantes, subservientes do poder financeiro (entidade sem rosto, onnipotente e onnipresente), desencadeiam novas formas de gestão e de reorganização que impõem aos cidadãos (ora obrigando, ora proibindo), às quais subjaz a exploração do sentimento de insegurança e de medo que acaba por

<sup>5</sup>O fio condutor das suas pesquisas reside num conceito central que designa por ‘partilha do sensível’, a partir do qual procurou uma articulação entre a estética e a política, teorizando, por um lado, a política em termos de conflito entre mundos perceptíveis, e, por outro, a estética em termos de rutura sensível, um campo de experiência em rutura com outros campos de experiência.

<sup>6</sup>Na esteira de Foucault (1994) Deleuze afirma que, “[...] simultaneamente, locais, instáveis e difusos, as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um centro único de soberania, mas [desenvolvem-se] num campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, reviravoltas, rodopios, mudanças de direcção, resistências” (2005, p. 101). Ora, esta dinâmica das relações de poder desenvolve-se no seio de práticas em que as próprias relações de poder *não são sabidas*, mas *exercidas*, isto é, não decorrem do saber, mas do poder. Em última análise, como afirma Deleuze (fazendo lembrar Nietzsche), “[...] a vida torna-se resistência ao poder, quando o poder toma a vida como objecto” (DELEUZE, 2005, p. 115).

<sup>7</sup>Esta tese é transversal ao pensamento e obra do autor; sendo particularmente desenvolvida nas obras *O Mestre Ignorante* e *O Espectador Emancipado*.

subverter a própria liberdade. O sentimento de insegurança induzido e generalizado torna-se complacente com o discurso político da inevitabilidade e a consequente tomada de decisões autoritárias, conduzindo, em última instância, a um processo de despolitização radical dos indivíduos<sup>8</sup>.

A retórica da crise transforma o espaço de intervenção política num espaço de expressão de uma inquietação ou de um sofrimento, cuja gestão os governantes se propõem assumir mediante a implementação de medidas de apoio às 'vítimas', tecendo por essa via mecanismos que justificam não só o modo de organização e de gestão do poder do Estado, como também o perpetuam, bem como as suas vítimas. Deste ponto de vista, a retórica da crise não visa senão a gestão das opiniões ou consensos acerca da necessidade de um poder que se propõe fazer a gestão da segurança (ideia implícita no contrato social de Hobbes e Rousseau), viabilizando dessa forma não só a sua legitimação, mas também, e sobretudo, a sua perpetuação.

Na arquitetura teórica rancieriana, os conceitos de 'polícia' e de 'política' explicitam as duas formas possíveis da 'partilha do sensível' que se articulam num *continuum* 'consenso-dissenso'.

O consenso é uma organização de um universo sensível: uma organização do visível, do pensável, do possível.

O consenso é antes de mais a ideia de que sobre os dados não é possível discutir, mas apenas sobre as escolhas que os dados oferecem [...]; no fundo, o consenso é aquilo que é próprio da polícia, enquanto organização de um mundo sensível que se dá como indiscutível. E a política começa, pelo contrário com o dissenso, que consiste em duas coisas: no facto das pessoas que não são parte do poder do Estado, da gestão das coisas, se declararem competentes para fazer parte. Portanto, o dissenso faz com que atores imprevisíveis subam ao palco e digam que aquilo que foi dito inevitável não o é. Uma situação é sempre uma construção. O dissenso consiste em propor como uma espécie de sentido comum, isto é, da relação entre as palavras, as coisas e os possíveis que se opõem à descrição dominante, que surge sempre como uma descrição única. O consenso diz: o mundo é assim, não podemos fazer nada senão ver como é que nos arranjamos. O dissenso diz que é falso dizer 'o mundo é assim', porque é possível uma outra construção a partir de dados diferentes. O dissenso consiste em dizer: nós propomo-nos como capazes de construir de outra maneira os possíveis (RANCIÈRE apud GUERREIRO, 2010, p. 38, grifos do autor).

<sup>8</sup>A título de exemplo, atente-se na reação dos cidadãos perante a implementação das medidas extraordinárias tomadas pelos governos que violam as leis fundamentais do Estado de direito democrático com a estranha complacência daqueles que foram eleitos para zelar pelo seu rigoroso cumprimento!

O regime de 'polícia' é inerente à própria forma de organização e funcionamento do Estado que tende a apropriar-se do poder de todos, desenvolvendo formas de gestão e de administração que, em nome do povo, isto é, de todos, visam a sua própria reprodução, o que é paradoxal, uma vez que o Estado como instituição política refere-se ao poder que é o poder de todos; no entanto, do ponto de vista do seu funcionamento, o Estado transforma-se numa máquina que suprime a 'política'. A forma mais recente de o Estado suprimir a política, impedindo os cidadãos de participar na discussão e nas decisões consiste em afirmar que há uma única via para a solução dos seus (do Estado) problemas<sup>9</sup>. Quando se levantam vozes de protesto (dos 'ocupas' anónimos, dos que fazem greve) que exigem tomar parte na discussão dos problemas e propor soluções alternativas, aí começa a 'política'.

[...] a partir do momento em que se declara a crise, toda a resistência à ação dos Estados e às formas de exploração, toda a afirmação emancipadora, são imediatamente traduzidas em termos de um sintoma de um mal-estar (RANCIÈRE apud GUERREIRO, 2010, p. 38).

Ao patologizar o espaço público, a gestão 'policial' da crise constitui-se como um processo de despolitização radical dos indivíduos que só pode ser travado com uma mudança de atitude por parte dos indivíduos que assumem o poder de pensar e de atuar em divergência.

Pensamos que

[...] a investigação desse poder talvez seja hoje mais interessante e frutuosa que a tarefa infundável de desmascarar os fetiches e os fantasmas, ou que a demonstração interminável da onipotência da besta (RANCIÈRE, 2007, p. 102).

### Emancipação e democracia: topografias rizomáticas<sup>10</sup>

Hoje, como no passado, assiste-se a um consenso acerca da ambivalência da noção de democracia que designa, desde Platão a Churchill, passando por Aristóteles, coisas diferentes e opostas.

A democracia, no sentido do poder do povo, é a base que torna a política pensável, pois se o poder fosse reservado aos mais fortes, aos mais ricos e mais sábios, não estaríamos na política. A democracia não se reduz a uma forma de governo nem a um modo de vida social, nem se configura como um ideal,

<sup>9</sup>Veja-se a título ilustrativo, o caso de Itália onde os governantes foram substituídos sem o recurso ao sufrágio universal.

<sup>10</sup>Ao contrário dos sistemas centrados (raiz e radícula), que privilegiam a hierarquia, a rigidez e a reprodução (as folhas reproduzem a árvore), os sistemas a-centrados (rizoma) privilegiam os intervalos, as ervas daninhas ('ovelhas negras', 'Antigonas') entre as organizações cartesianas, as redes de autómatos finitos, de conexões num fluxo constante de desterritorialização-reterritorialização e fronteiras flutuantes.

porque funciona, segundo o princípio jacotista da igualdade (RANCIÈRE, 2010), como pressuposto e não como objetivo a alcançar. A democracia é uma pressuposição igualitária que subjaz toda a organização desigual da sociedade, que está incorporada, objetiva e subjetivamente, no corpo da dominação, é o que impede a política de se transformar simplesmente em polícia.

Esse modelo a-centrado é problemático, uma vez que perturba a ordem das sociedades orgânicas ou disciplinares, mas, ao mesmo tempo, é a condição da sua vitalidade pelas reconfigurações sucessivas, e por vezes intempestivas, que introduz. Ao contrário da formação orgânica da sociedade que procura sempre definir um estado de coisas, aqueles que pensam o estado de coisas e os outros que reagem afetivamente, em que os homens de inteligência estão separados dos homens de sensibilidade, as sociedades democráticas caracterizam-se por uma topografia horizontal constituída por multiplicidades, redes, mapas e cartografias dinâmicas ou móveis, cuja configuração e reconfiguração se constitui como tarefa, simultaneamente individual e coletiva, que permanece em aberto.

A política é a capacidade de ‘não importa quem’ que se objetiva sob formas coletivas; mas ela não é a mera combinação das atitudes individuais; é o poder de qualquer um que exerce a capacidade de pensar o mundo por si mesmo e que se repercute nas ações coletivas. Assim, a política dilui a dicotomia entre o individual e o coletivo e inaugura um *continuum*, uma vez que a ação coletiva repousa sobre os indivíduos dotados da capacidade de pensar o mundo por si mesmos que, por sua vez, apelam a formas de enunciação coletiva. É nesse sentido que Rancière (1992) recusa a ideia da necessidade histórica, considerando que a história é feita por aqueles que não têm senão uma vida, que constroem uma temporalidade a partir da sua própria vida, da sua própria experiência. É isso que fazem as novas gerações que em contextos diferentes reconfiguram o sentido das palavras e usam formas de transmissão que são as suas, diferentes e aleatórias. É do que se trata nos modos de ‘subjetivação política’, isto é, nas formas de manifestação das capacidades de qualquer um, propondo uma outra ideia de igualdade, não a ‘igualdade legal’, mas a ‘igualdade real’ das formas concretas de vida.

As revoluções democráticas são exemplos de criação de novas esferas de poder, ‘o poder do povo’, que definem a abertura de campos possíveis de configuração de formas de pensar, dizer e fazer, da mesma forma que a emancipação social é o resultado da modificação das capacidades dos indivíduos e não

o alcançar de um horizonte de espera previamente definido nas cartas oficiais. Desse ponto de vista, a polémica antiestética é paralela à polémica antidemocrática, uma vez que, quer a estética, quer a política introduzem pontos de rutura ou de extraterritorialidade, pontos de vista dissensuais em relação ao pensamento dominante ou pensamento único, abrindo desvios para outras formas de percepção e pensamento do mundo.

A dimensão política da emancipação decorre, assim, do poder de cada um inscrever territórios de sentido no solo do sensível partilhado que a todo o tempo podem ser reconfigurados, deslocados, dando nascimento a novas configurações num regime aberto de possibilidades infinitas. Desse ponto de vista, não são os territórios que determinam o dinamismo do pensamento e da ação dos indivíduos, mas o dinamismo da ação e do pensamento que criam as linhas de territórios possíveis, não linhas-limite, mas linhas de fuga que revolvem os mapas ou as cartas do que é dado como território de consenso. Um regime político é democrático quando incentiva a multiplicidade de manifestações dentro da comunidade, pelo que uma comunidade política é uma comunidade do litígio que se constitui com base no encontro discordante das percepções individuais.

Face aos múltiplos cenários em que se desenha o advento de novos totalitarismos, a ameaça do empobrecimento e da desigualdade crescente, a democracia ou colapsa ou resiste. Entendemos que os problemas com que somos confrontados no presente não se resolvem com menos democracia (como algumas vozes ousam fazer crer), mas com mais democracia, isto é, com mais participação e cooperação, com mais diálogo e comunicação, o que pressupõe a afirmação inequívoca da ‘autonomia racional e política’ dos indivíduos e o seu ‘reconhecimento recíproco’.

A autonomia do sujeito desenha-se aqui como autonomia de uma vontade que não pode ser coartada por forças ou movimentos que lhe são exteriores, oriundos de vontade alheia ou de qualquer instituição. Por essa razão, a vontade é autónoma na justa medida em que ela não obedece senão a si mesma, ao determinar o seu próprio movimento. Mas, exatamente porque o sujeito tem a possibilidade de exercer o poder sobre si próprio, ele pode livremente sujeitar-se ou emancipar-se. A sujeição do sujeito não faz dele um elemento passivo, mas ativo, pois em todas as suas formas é uma vontade que está em ação, atuando em função dos seus móveis ou motivos que a direcionam neste ou naquele sentido.

Os homens, com a capacidade de discernimento, exercem a autonomia quando tomam decisões nos contextos concretos das suas vidas, sejam elas de consenso ou de 'dissenso', de maneira que o respeito pelo exercício da autonomia, uma característica ou um atributo dos seres racionais, constitui um valor ético inelutável. Destituir o indivíduo da sua autonomia é remetê-lo à sua indigência do ponto de vista racional e moral. Ele é portador de vontade e de inteligência, isto é, de capacidades de reflexão, de ponderação e de decisão que escapam ao controlo da sociedade e das instituições. Sendo produto de múltiplos processos de subjetivação (Foucault), ainda assim os homens têm o poder de 'insubmissão voluntária', assumindo-se como donos e senhores da sua própria existência. Assim, a autonomia emerge não como um ideal a realizar, mas como condição do homem singular, não entendido como sujeito transcendental, mas como 'sujeito ético', um sujeito com vontade e inteligência capaz de criar novas possibilidades de existência e de responder por elas.

A ética da emancipação intelectual constitui-se, portanto, como uma tarefa individual (a vontade servida por uma inteligência é sempre individual) que exige a atenção e a decisão do sujeito sobre si mesmo, pelo que a emancipação se torna uma exigência ética que desafia os homens a serem "senhores de si próprios", isto é, a exercerem o poder sobre si próprios, assumindo-se, na sua condição de seres racionais, como seres livres e iguais. A emancipação intelectual reconfigura-se, assim, como *uma manifestação do poder de cada um*, e, nessa medida, *é uma ação eminentemente ética e política*. Sublinhar esta dimensão ética e política da emancipação é afirmar 'um movimento ou ação pessoal e intransmissível', pelo que ela se constitui como exigência individual que nenhuma instituição ou modelo pedagógico pode satisfazer. Mas, entendamo-nos bem: não é da intransmissibilidade do pensamento enquanto produto de que se fala aqui, mas da sua produção propriamente dita, que é uma tarefa que não pode ser aprendida, nem ensinada, mas apenas exercida por qualquer um, independentemente da sua condição ou posição.

Assim, a emancipação é, antes, compreender que o mundo é o que é, mas pode ser sempre outra coisa, assim queira a vontade dos homens; ela começa, como sublinha Rancière,

[...] quando se põe em questão a oposição entre olhar e agir, quando se compreende que as evidências que assim estruturam as relações do dizer, do ser e do fazer pertencem elas próprias à estrutura da dominação e da sujeição. A emancipação começa quando se compreende que olhar é também uma ação que confirma ou transforma essa distribuição de

posições. O espectador também age, como o aluno ou o cientista. Observa, seleciona, compara, interpreta. Liga o que vê com muitas outras coisas que viu noutros espaços cénicos e noutro género de lugares. Compõe o seu próprio poema com os elementos do poema que tem à sua frente. [...]". (RANCIÈRE, 2010c, p. 22).

Deste ponto de vista, a autonomia emerge não como um ideal a realizar, mas como condição do homem singular, não entendido como sujeito transcendental, mas como sujeito ético capaz de criar novas possibilidades de existência, dando novos mundos ao mundo, num movimento contínuo marcado pela finitude, no sentido em que as histórias se renovam, isto é, morrem para dar lugar a outras, no seio do espaço público, assinalando heterologias e heterotopias.

### Considerações finais

A topografia vertical que configura a produção do saber que se reproduz na sua transmissão nas instituições educativas constitui uma conceção redutora dos processos de aprendizagem e de educação que, na sua complexidade e dinamismo, revelam uma topografia horizontal com fronteiras flutuantes ou móveis entre os universos de percepção, de pensamento e de ação, entre os diferentes domínios dos saberes ou disciplinas e no seio das relações entre os diferentes atores. A produção do conhecimento deixa de ter um centro de autoria e passa a ser objeto de uma cooperação com fronteiras flutuantes, móveis, no sentido em que é sempre possível divergir, transpor visões e propor novas configurações, criar dissonâncias. A ação e o poder de organização dos indivíduos dentro e fora das instituições potenciam as formas e oportunidades de aprendizagem que fazem com que as pessoas desenvolvam capacidades que não são exclusivas dos especialistas, o que implica a assunção de um modelo de educação holística que cruza os saberes e a diversidade cultural (dos leigos, dos cientistas, de diferentes gerações, do ocidente e do oriente, do passado e do presente). Nesta perspetiva, as relações médico-doente, professor-aluno, governante-governado desenvolvem-se num plano de reciprocidade em que todos se tornam aprendizes permanentes.

Chegados aqui, pensamos que a educação, não se reduzindo aos processos formais, que também a constituem, é um processo de desenvolvimento individual indissociável não só de uma ética mas também de uma política da autonomia, cabendo às instituições a criação de condições que promovam a maioria racional e política dos indivíduos através

do exercício das suas capacidades, fundamentais à construção de soluções adequadas aos problemas com que se defronta a comunidade humana. A educação ganha assim uma outra configuração: ela não aponta objetivos ou fins, mas é atualização permanente de um *ethos* emancipador, através do qual os indivíduos se libertam dos mecanismos institucionais que os produzem e os reduzem a uma determinada categorização ou posição social e se viabilizam as possibilidades de metamorfose do espaço público.

Deste ponto de vista, a emancipação intelectual não é uma ideia, nem é um valor, e muito menos um imperativo que nos obriga; é antes a condição de ser homem, a condição antropológica por excelência que não se inscreve num reino ideal dos fins, mas encarna na potência racional de todos e de cada um: o *poder* de pensar, de dizer e de atuar com os quais os corpos, individual e coletivamente considerados, fazem a escrita interminável da própria história.

A exigência incontornável da ética da emancipação intelectual reafirma a crença na possibilidade de reinventarmos novas formas de nos relacionarmos connosco próprios, com os outros e com o mundo global, onde as diferenças entre os seres humanos possam ser encaradas não como focos de guerra, mas como manifestação da infinita plasticidade das suas capacidades com as quais se faz a história da comunidade humana.

## Referências

BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. **A reprodução**: Elementos para uma teoria do sistema de ensino, Lisboa: Editorial Vega, 1978.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução de Margarida Barahona e António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Anti-Édipo**. Trad. de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

DELEUZE, G. **Foucault**. Lisboa: Edições 70, 2005.

FOUCAULT, M. **A vontade de saber**. História da sexualidade I. Trad. de Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994.

GUERREIRO, A. Jaques Rancière - A crise e as falácias do consenso. Temas de Debates, **Jornal Expresso**, Dezembro, 2010, p. 36-38. Entrevista a Jaques Rancière.

KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2008.

RANCIÈRE, J. **Les noms de l'histoire, Essai de poétique du savoir**. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

RANCIÈRE, J. As desventuras do pensamento crítico. In: CRÍTICA DO CONTEMPORÂNEO, 2007, Serralves.

**Conferências...** Porto: Serralves, 2007. p. 79-102.

RANCIÈRE, J. **O Mestre ignorante - cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Trad. de Maria Correia. Mangualde: Edições Pedago, 2010a.

RANCIÈRE, J. **Estética e política, a partilha do sensível**. Trad. de Vanessa Brito. Porto: Dafne Editora, 2010b.

RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Orfeu Negro, 2010c.

*Received on April 22, 2014.*

*Accepted on June 4, 2014.*

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.